

沖縄地方神歌(ウムイ)の伝承性をめぐって：民俗的知識の動態的研究補遺

著者	渡邊 欣雄
雑誌名	沖縄文化研究
巻	15
ページ	191-221
発行年	1989-02-28
URL	http://hdl.handle.net/10114/00015673

沖縄地方神歌（ウムイ）の伝承性をめぐって

—— 民俗的知識の動態的研究補遺 ——

渡 邊 欣 雄

一、問題の所在

社会人類学者ほど沖縄の地方農村の生活に慣れ親しんで、これまで沖縄文化の世界的特徴について論じてきた研究者はいないであろう。どのようなコミュニティでもよいが、いったん異郷に進入してしまえば、異郷生活の主目的は特定コミュニティの人びとの生活のすべてを記述したいという願望のもとに、眼前に生起するあらゆる現象に関心を寄せ、解釈し、これを世界の他の地域の生活と比較対照して、理論化をはかろうとすることだからである。

きわめてミクロな小世界に進入して、あらゆる生活世界の現象をマクロな理論的視野で解釈しなおそうとする社会人類学者であれば、とうぜん、ここに主題としてとりあげた〈地方神歌〉としての

「ウムイ」を、社会人類学の主要な関心のひとつとして議論を興してよかったはずである。「ウムイ」は沖縄各地の今日なお重要な儀礼のなかで、祭司により唱和される中心的な儀礼の構成要素であり、およそ沖縄の儀礼研究を手がけるかぎりにおいては、これを無視することはできなかったはずである。にもかかわらず、沖縄の文学・言語・音楽の諸研究者とは対照的に、こと地方神歌の研究に関し、社会人類学的研究はこれまで皆無に等しかったといえる。

その理由はさまざまあるだろうが、わたくし自身の体験に照らしてかんがえてみると、地方神歌の理解にとって不可欠な神歌の意味内容そのものが、人類学者にとって難解で理解できず、また神歌を唱和する祭司たちにも理解困難な箇所が少なからずあったためである。くわえてわたくし自身、知識が備わっていればはるか以前から理論としていたであろう、言語人類学的・音楽人類学的知識がことさら不足していた。人類学のこの分野の知識に関して、わたくしはいまもって無知にも等しいし、問題関心そのものがはるかに不足している。それにもかかわらず、此度ここで地方神歌を関心の対象として採用したのは、上記のような人類学のオーソドックスな関心からこれを取りあげようとするのではなく、近年盛んに論じられるようになった〈知識人類学〉的研究の応用として、これを取りあげようという見通しを得たからである。

〈知識人類学〉Anthropology of Knowledgeという分野は、社会人類学の一分野として興りながら、いまだ人類学の分野のなかでもあまり知られてはいない。対象コミュニティに生活している人びとの

知識（これをわたくしは「民俗知識」ないしは「民俗的知識」と呼ぶ）総体を、生活世界のあらゆる発露Ⅱ処方箋として対象とすることに、この人類学の特徴がある（渡邊 一九八六）。従来の社会人類学的研究では、当該コミュニティの人びとの言動・自己解釈・行動・心意表現などから得られた情報を、分析概念に翻訳しなおして、ある現象を（親族関係）、別な現象を（シャーマニズム）などと分類し分析して、研究者の分析概念のもとに国際比較を行うことが常だった。たとえば沖縄の人びとが用いる「ムンチュウ（門中）」は、すべてが（父系出自集団）であり、あるいは（祖先祭祀集団）であった（渡邊 一九八五）。その研究はしたがって、社会人類学における親族研究ないしは出自集団研究のもとに分解され、世界各地の事例と比較対照されて、その特徴が論じられてきたのである。しかし沖縄の人びとが脳裡にえがいている「ムンチュウ（門中）」は、はじめから人類学者が勝手気ままに翻訳した（親族関係）でも（出自集団）でもない。村落発祥の伝説・祖先発祥の神話系譜・村落内諸神の由来・家屋の並び、位牌安置の方法・ひろく人間関係の識別のみならずすべては、民俗概念としての「ムンチュウ（門中）」に含意されるものであり、これを研究者の分析概念として（社会）だ（宗教）だと現象を分断するまえに、民俗概念としての「ムンチュウ（門中）」のすべてを包括的に対象とする必要があったのである。そうでなければ、実際は王朝志向・首里志向、あるいは根源志向の神話系譜によって再編された非親族的関係によっている「ムンチュウ（門中）」を、はじめから実親—実子の親族関係によって成り立つ（父系的）出自集団だと決めつけ、誤解を与える記述にな

りかねないのである。「ムンチュウ（門中）」を組織化し再編する動機は、話者の知識体系そのものにあるのであって、話者の知識体系を分断して世界比較や理論化を試みるのは、偏見を助長するだけだともいえる。沖繩の人びとの「ムンチュウ（門中）」意識は、みずからの親族関係認識によりはるかに原則的に、根なくしては大樹なく、幹なくしては枝がないという本末意識や、親なくしては子はなく、祖先なくしては子孫がないという、あえて儒教といわないまでも〈礼〉の意識が先行しており、この〈礼〉意識のよりどころとしての知識こそ、沖繩文化理解に不可欠だったのである。さらにこの〈礼〉意識や知識の形成の一助として、「風水」知識があつたのではないか、という仮説をわたくしはようやく発見したのであるが〔渡邊 一九八八a〕、いまのところまだ臆説の域を出ないままである。

まえおきの説明が長くなってしまったが、話者の知識を研究者の分析概念で分断することなく、できるだけ話者の知識そのものを脈絡として保持しうるような解釈をほどこし、一般化することが、わたくしの知識人類学の目的であり方法である。

本稿の主題にこれを応用すると、地方神歌として現在息ずいている「ウムイ」が、客観的にどのような由来でどのような詩形のもとに歌われ、どのような歌謡の意味内容をもっている、〈古代〉あるいは〈現代〉の沖繩の人びとの、どのような願事表現を伴ったものかを、ここで明らかにするのはない。本稿は「ウムイ」が、この二〇年前後の幅において、歌い手にどのような意識をもって〈伝

承」されており、なにが「ウムイ」であるのか、話者の主観解釈そのものを客観化することにある。とりわけこのような地方神歌の〈存在意義〉を知るにあたっては、〈現在ある状態〉を知るだけでなく、どう知識が変化したか、という〈動態的把握〉を行うことがむしろ重要である。このような地方神歌が、王朝の儀礼歌謡たる「オモロ」生成の母体であり、王朝神歌に先行した沖縄固有の「古い歌謡」を伝えているとすれば〔外間 一九七二〕、たとえ現代の変化であるといえども、神歌全体にわたる変化の有無を検討してみる必要があるはずである。かような意味で本稿は、神歌の〈伝承性〉そのものの問題を焦点とした。ここでいう〈伝承〉とは、神歌形式や内容を問わず、神歌の年時的な継起関係をいう。とりあげる神歌は一年に一度だけ祭司により唱和されるものであるから、前年と今年といったような時間的継起関係を扱いたいのだが、地方神歌は毎年変化するとはかぎらず、むしろ世代間の継起関係において変化することがありうるので、二〇年という時間的スケール、あるいは類推を交えてもせいぜい一〇〇年間における時間的継起関係をして、確かな〈伝承〉の対象としたいのである。かくしてとかく、〈古代以来の伝承〉などと安易に適用されやすい〈伝承〉概念のあいまいさを、わたくしはつとめて排除しておきたい〔渡邊 一九八八b〕。せいぜい一〇〇年という時間的継起のなかで、神歌のなにが〈伝承〉され、なにが〈伝承〉されていないか、その〈伝承性〉といまある民俗的知識とは、どのようなかわりをもつのか、民俗的知識のよりどころである人びとの生活や世界観と神歌は、密着しているのかどうか、問題は個人の知識の獲得・学習・解釈・変化などへと収

斂していくであろう。

二、収穫感謝祭（ウフウイミ）と神歌唱和儀礼

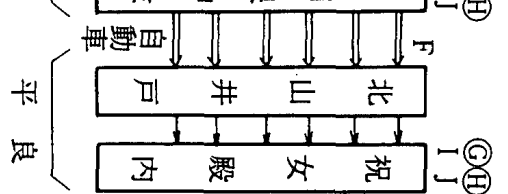
ここでとりあげる題材は、もっぱら沖縄本島東村の〈東部祭区〉で歌われている「ウムイ」の例であり、とりわけ旧六月下旬に行われる神事のなかで用いられている「ウムイ」に限定する。この神歌が沖縄全体の地方神歌のなかでどのような特徴があり、どのていどの普遍性をもつのか、そのような関心に対してはすでに有力な論文があり〔たとえば、金城 一九八二〕、またこの神事のなかで歌われる神歌（神謡）全体の復元はすでに行っているので〔渡邊 一九八八b〕、ここでは問題としない。旧六月に行なわれるこの神事は、稲の収穫後に行われる神への感謝祭であるので、現地の祭司たちの間で「ウフウイミ（大折目）」と呼ぶこの神事を、わたくしは「収穫感謝祭」と呼び慣わしている〔渡邊 一九八七a、一九八七b、一九八七c〕。

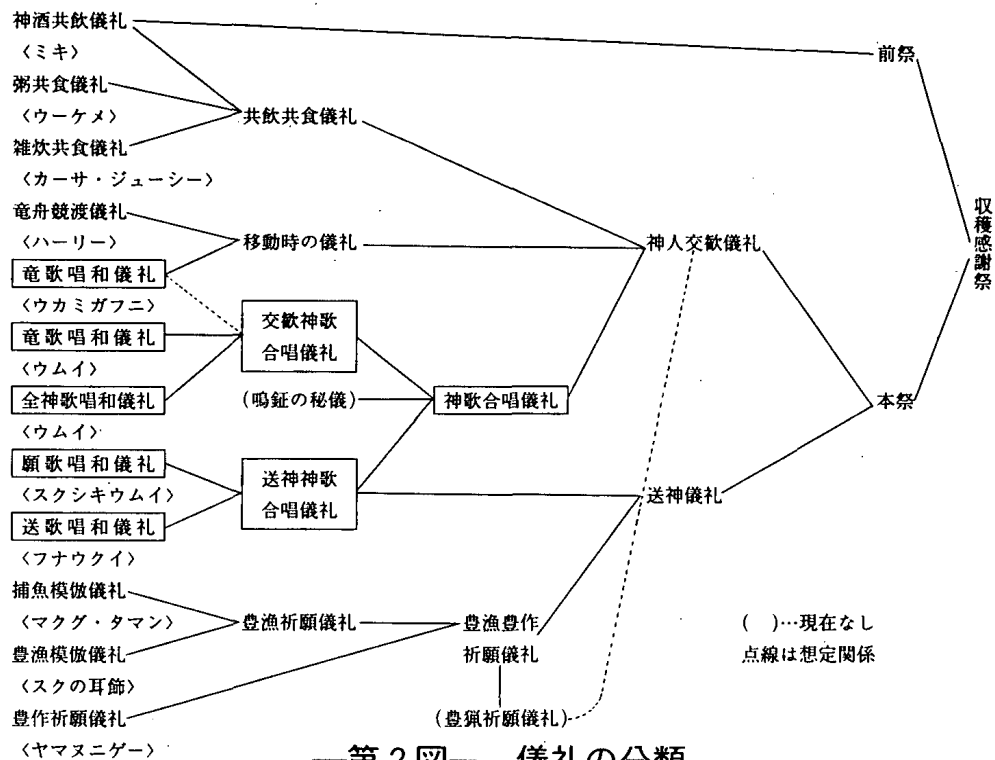
女性祭司による神歌は、ひろくこうした稲の収穫感謝祭を構成している儀礼の一部分である。現代にとってもはや〈死した〉王朝歌謡である「オモロ」とは異なり、地方神歌たる「ウムイ」はある特定の機会に、特定の人物が特定の儀礼手順のなかの特定の場所において、特定もしくはすべての神歌を唱和することにおいて、〈生きた〉現実の神歌として存在している。したがって地方神歌は王朝歌謡とは異なり、神歌そのものからではその存在意義を理解できず、儀礼の脈絡を知ったうえで、はじ

めて理解の糸口がつかめるのである。それを示すために掲げたのが、第1図と第2図である。第1図は収穫感謝祭全体の儀礼的プロセスのなかで、神歌唱和が行われる時期と種類とを示したものであり（図中の○印）、第2図はこの神事を構成するさまざまな小儀礼のなかで、神歌唱和の占める相対的位置を示したものである（図中□印）。第1図で理解できることは、神歌は〈海神〉という来訪神なくしては歌われず、しかも海神の来訪・巡幸・帰還の一連の動きにあわせて、神歌の種類や組あわせを変えることである。第1図および第2図双方に記した「神歌唱和」とは、「ぢやちん」と「遊び節」の二曲のみの神歌唱和をいう。図中にいう「童歌」「願歌」「送歌」という特定の神歌を唱和する場合を除いて、これら二曲は、すべての社祠・祭場で歌われる、より一般的な神歌であるということができる。図中にいう「全神歌唱和」というのは、右の二曲にくわえて、「むんましやすまし」「まへんながり」「今帰仁ぬ按司」の計五曲をひとつのセットとして唱和するもので、第1図に示したように、歌うべき聖地は三ヶ所、神事のなかでもっとも重要な聖地（神社と起源家）にあたる。コミュニティの内部にはさまざまな聖地・小祠があるが、それらはコミュニティに常在する神がみのランキング、より正確にいえばその靈威に応じて、位階の高低の差が認められる。女祭司が神事を執り行うその行程に応じて、海神もまたコミュニティ内部を巡幸しているのだが、歌われる曲のセットの数に関するかぎり、海神の神力の力量いかによるのではなく、いわば常在の神がみのマナ、靈威によるということになる。

《記号説明》

A : 神酒共飲
B : 粥共食
C : 雜炊共食
D : 神歌唱和
E : 全神歌唱和
F : 竜歌唱和
G : 願歌唱和
H : 送歌唱和
I : 捕魚饗礼
J : 豊作祈願





—第2図— 儀礼の分類

〔渡邊 1987b〕

神事が竜舟競渡、すなわち「ハーリー競技」を行なう段となると、本来は船上でのみ歌った神歌が歌われる。図中にいう「竜歌唱和」とは、竜舟のうで、祭司が歌った「御神が舟」のことをいう。この神歌はさきの五曲には含まれていない、特別な儀礼場面で歌われる神歌であるが、このような右記の五曲とは異なる神歌が集中的に登場するのは、第2図でいう「送神神歌合唱儀礼」のセットにおいてである。それには図中にあるように、「願歌唱和」の神歌と「送歌唱和」の神歌とがある。

「願歌」とは、鯉スグという小魚の豊漁祈願を目的とした歌で、「鯉スグしきうむい」という。さきの五曲がもっぱら「神へのもてなし」のための神歌であるのに対して、「願歌」は神への祈願に依頼をもっぱらとするものであり、また神への祈願は、

なにも神歌のみで表現されるものではない。豊漁祈願儀礼は願歌唱和儀礼を含む一方で、豊漁模倣儀礼という儀礼的行為表現とセットになっており、かつまた林産物・農産物の豊作を願う豊作祈願儀礼と対をなしているのである。より大きな儀礼単元としての「豊漁豊作祈願儀礼」の一要素として、

「願歌唱和」の儀礼があるのであって、「願歌」のみで儀礼の小単元を理解することは不可能である。地方神歌を理解する際のもっとも重要な点、すなわち神歌は儀礼を構成する一要素であり、神事の脈絡を無視してその歌詞内容だけで地方神歌を理解してはならぬ点が、ここにあるであろう。

儀礼の最終章で、したがって神歌唱和としてはいちばん最終に歌われる神歌が、「舟送ふなうくい」と称される「送歌」である。この神歌は文字通り、海神が神郷へ帰還するようすを歌った歌で、神歌がもしも沖繩の世界観を表現しているのであるとすれば、この「舟送い」ほどここでは代表的なものはないであろう。本稿で主として問題にしたいのは、この「舟送い」の神歌であるが、それは神歌の歌詞内容がこの地の世界観を代表しているからではない。ここで問題としたい神歌の伝承性に関して、比較的豊かな資料がこの神歌だけに備わっているからである。その点はのちほど議論を展開することにする。

以上、東村〈東部祭区〉における収穫感謝祭において歌われている、神歌八曲の種類や儀礼上の位置について簡単に紹介した。これらの神歌は神事という大単元の儀礼の、個々の唱和儀礼の一部に用いられるものである。儀礼という行為表現の一部を構成するものであるから、神歌という儀礼の一部

をとりあげて、他の行為表現としての儀礼を等閑視するわけにはいかない。だから本稿の記述とともに、儀礼全体の脈絡を記述した拙作を併せ参照願えればと思う〔渡邊 一九八七b、ほか〕。

三、神歌の歌詞の変化―「舟送い」の例―

沖縄本島東村の〈東部祭区〉（平良・川田・宮城）の神歌は、幸い公儀祝女職^{クラージュ}を任ずる金城保氏^{やす}が神歌をノートに鉛筆書きして記録してあったがために、多くの重要な地方神歌の記録報告書には、ほぼ全容が記録され、不確かな訳ながら共通語訳も載せられている〔谷川編 一九七一、外間・玉城編 一九八〇、外間・比嘉・仲程編 一九八〇〕。そこでここでは、神歌の伝承のありようを知るための資料として、前節で明らかにしたように「送歌」としての「舟送い」の神歌を対象としてとりあげ、まずは歌詞およびわかる範囲での意味内容を紹介することにした。

『金城保ノート』によるとした「舟送い」の神歌の歌詞と意味内容は、『日本庶民生活史料集成』第一九卷〔谷川編 一九七一・二三一〕によると、以下のごとくである。

ヘイヘー アリシー ヘイ（各章の頭につく）

ヘイヘー アリシー ヘイ

一 くがにふね むとめて 黄金船 求めて

二	く ^マ かにふ　むとめて	黄金帆　求めて
三	くがにかじ　むとめて	黄金楫　求めて
四	くがにはしら　むとめて	黄金柱　求めて
五	くがにちな　むとめて	黄金綱　求めて
六	くがにかなぐ　むとめて	黄金金具　求めて
七	きしがふか　ぬんじて	岸の外　乗り出し
八	わざぶねん　いかすな	技船も　行かすな
九	いくさぶねん　いかすな	戦船も　行かすな
十	かなやるーん　はらす	カナヤ渡も　走らし
十一	あやちぬぶ　をがまりん	綾チヌブ　拝まれる
十二	たましらい　をがまりん	玉すだれ　拝まれる
十三	くがにどうろ　をがまりん	黄金灯籠　拝まれる

この神歌がいつごろ採集されたものなのか、この本には明らかにされていないが、仮りに一九七〇年ごろとしておくと、その後おなじ『金城保ノート』から採録したとして、歌詞やその順がちがった記録が『南島歌謡大成』第Ⅰ巻〔外間・玉城編　一九八〇…五〇六〕に載せられている。

- へいへーありーしーへい *…以下くりかえし
- 一 へいへーくーがにーふねーもとめて
へいへー 黄金船を求めて
- 二 へいへーく^マかにばーやもとめて
へいへー 黄金柱を求めて
- 三 へいへーくがにふーもーとめて
へいへー 黄金帆を求めて
- 四 へいへーくーがにーかーぢーもーとめて
へいへー 黄金梶を求めて
- 五 へいへーくーがにちーなーもーとめて
へいへー 黄金綱を求めて
- 六 へいへーくーがにーかなぐ
へいへー 黄金金具（を求めて）
- 七 へいへーきーしがふーかーぬーんじて
へいへー 岸の外に乗り出て
- 八 へいへーいーくさふーにんいーかすーな
へいへー 戦船も行かすな

*

九　へいへーわざーぶにーんいーかすなー

へいへー　技船も行かすな

*

十　へいへーかなやるーんはーらーす

へいへー　カナヤ渡も走らせる

*

十一　へいへーあやちぬーぶうーかまりん

へいへー　綾牆〈垣〉が拝まれる

*

十二　へいへーたまーしらいうーがまりん

へいへー　玉簾が拝まれる

*

十三　へいへーくーがにーどーるうーがまりん

へいへー　黄金燈籠が拝まれる

*

こちらの『金城保ノート』の採録時期も不明確だが、本書に載っているおなじころの神歌を記録した資料『沖縄諸島の神歌⁽¹⁾』が、ほぼおなじ順序の歌詞を載せているから（一九八〇…五五二）、後者の採録期から類推して、一九七五～六年ころの『金城保ノート』としておこう。両者の採録期は五～六年の差でありながら、黄金柱を「くがにはしら」とするか「くがにばーや」とするかは歌詞のちが

いや、節の順序のちがい〔前四↓後二、前八↓後九〕などが認められる。このようなちがいは神歌の変化の問題をかんがえるとき、微々たる差でしかないのだが、伝承が口頭による神歌は、数年間にわたってさえ微妙に変化していくであろうことを、まず知っていただきたいと思う。というのはもつと時間が経過すると、その変化はさらに著しい差となつてあらわれるであろうからである。その例をさらに「船送い」の神歌の歌詞および意味内容の変化から、追つてみることにしたい。

琉球大学民俗研究クラブの『民俗』第六号、「平良区探訪報告」には、当時東村平良で聴取することのできたさまざまな歌謡を収録して載せており、うち「あーむいぬうむい」と題する興味深い神歌をここにみるができる（一九六一・四七）。「あーむいぬうむい」は歌詞から判断して、今日に伝えられているこの「舟送い」の神歌であることは、ほぼ疑いえない。これと『南島歌謡大成』の訳とをあわせて紹介すると、以下のような内容のものとなる〔外間・玉城編 一九八〇・四三五―六〕。

「あーむいぬうむい」

一 ヘイヘイ あーむいむとみて

ヘイヘイ アー森を求めて

ヘイヘイ ありしヘイ *…以下くりかえし

二 ヘイヘイ くがにぶにむとみて

ヘイヘイ 黄金船を求めて

*

三　ヘイヘイ　くがにかいむとみて

ヘイヘイ　黄金棍を求めて

*

四　ヘイヘイ　くがにばあやたてて

ヘイヘイ　黄金柱を立てて

*

五　ヘイヘイ　くがにしびたあてて

ヘイヘイ　黄金櫓を立てて

*

六　ヘイヘイ　おありてんあさぎれて

ヘイヘイ　おありてもあさぎれて

(*)

七　ヘイヘイ　くがにふんとみて

ヘイヘイ　黄金帆も求めて

*

(ふーしがふかーにんむうす)

(干瀬の外に乗り出す)

八　ヘイヘイ　わじゃぶにいかすな

ヘイヘイ　技船を行かすな

*

九　ヘイヘイ　いくさぶにいかすな

ヘイヘイ　戦船を行かすな

(*)

十　へいへい　みゆやるんはらすん

へいへい　ミユヤ渡も走らす

*

十一　へいへい　かなやどんはらすん

へいへい　カナヤ渡も走らす

*

十二　へいへい　あやちぬ^{ママ}ふうがまりん

へいへい　綾牆が拝まれる

*

十三　へいへい　あましらゆうがまりん

へいへい　玉簾が拝まれる

ちなみに現任の祝女に歌詞などを正したところ、つぎのような解説を得た。⁽²⁾印は現在の祝女でさえ、意味不明のところである。

一　あーむいむとみて

(　?　)

二　くがにぶにむとみて

(黄金船を仕立てて)

三　くがにかぢむとみて

(黄金梶を仕立てて)

四　くがにばあやたて

(黄金柱を立てて)

五　くがにしびたあて

(黄金座板をあてがって)

六 おありてんあさぎれて
(?)

七 くがにふうむとみて
(黄金の帆を仕立てて)

きしがふかぬんじやち
(岸深いところまで乗り出して)

八 わじゃぶにいかすな
(漁船を行かせるな)

九 いくさぶにいかすな
(戦船を行かせるな)

十 みゆやるんはらすん
(?)

十一 からやるんはらすん
(沖渡つて走っていく)

十二 あやちぬぶうがまりん
(綾垣も見えてきた)

十三 たましだいうがまりん
(灯し台も見えてきた)

『南島歌謡大成』と現任祝女の歌詞の意味解釈の相違については、ひとまず置くことにしよう。

『民俗』の採録歌詞と現任祝女の主張する歌謡の相違(●印)については、ここでは不問に付すことにしよう。本稿で重要とかがえているのは、おそらくは一九六〇年ごろに採録されたであろう「あーむいぬうむい」と、さきの「舟送い」とは同種の神歌でありながら、かなり歌詞がちがっているという点である。その違いは、前述したような数年間における歌詞の順序のちがいとはおよそ異なり、歌詞そのものがちがっているのである。すなわち「あーむいぬうむい」に採録されている節で

「舟送い」の歌詞にはないものが、一三節中四節存在し、逆に「舟送い」に新たに登場した節が三節もあるのである。両者の時間的なへだたりはおよそ一〇年くらいであろうから、この一〇年間になにがあったのであろうか。〈古代歌謡〉とも称されてきた地方神歌が、たかが一〇年ほどで、なにゆえかような変化を遂げるのだろうか。この変化の解明こそが、歌詞という形式Ⅱ表現型の問題にすぎぬとはいえ、より具体的なわたくしの本稿での主要課題なのである。

以上の指摘を採録年順に要約してみると、つぎのようになる。

一九六〇年ごろ、東村平良で現在歌われている「舟送い」神歌と同種の神歌、「あーむいぬうむい」があった。歌われる歌詞は、「舟送い」の今日の神歌と同様に一三節からなっているが、なかに（）で示された節があるように、一九六〇年当時においても、すでに、はるか以前から歌われていた神歌とはちがった歌詞となっていたにちがいない。琉大生の採録が当時の祝女の説明の忠実な採録であるとするれば、当時の祝女でさえ、〈伝承〉された神歌を正確に習い覚えてはいなかったと思われる。一九七一年以降、記録は『金城保ノート』に記されることになるが、この現任の祝女の一九七〇年ごろの『ノート』の神歌は、歌詞に関するかぎりすでに一九六〇年ごろの神歌と二―三割のちがい、すなわち変化があった。その後、おそらく『ノート』は修正がくわえられ、一九七五―六年ごろには、歌詞の順が以前とは異なるものとなったであろう。以上がいままで記してきた変化の事例だが、現在はどう歌われているのか一九八八年夏に採録したものと、祝女の意味解釈をさらに掲げておくことにし

よう。一九八八年時の「舟送り」は、以下にみるごとく、一〇年前の歌詞とはほとんどちがいが無い。歌詞にちがいはないが、意味解釈には大きなちがいがみられ、論理的には整理されたとみられるふしがある。

「舟送り」

ヘイヘー アリーシー ヘイ (囃子*)

一 ヘイヘー くーがにふーに むーとみてい (ヘイヘー 黄金の舟を仕立てて)

*

二 ヘイヘー くーがにばーや むーとみてい (ヘイヘー 黄金の帆柱を仕立てて)

*

三 ヘイヘー くーがにふー むーとみてい (ヘイヘー 黄金の帆を仕立てて)

*

四 ヘイヘー くーがにかーぢー むーとみてい (ヘイヘー 黄金の梶を仕立てて)

*

五 ヘイヘー くーがにちーなー むーとみてい (ヘイヘー 黄金の綱を仕立てて)

*

六 ヘイヘー くーがにかなぐー むーとみてい (ヘイヘー 黄金の錨を仕立てて)

*

七 ヘイヘー きーしがふーかー ぬんじゃてい (ヘイヘー 岸深いところまで乗り出しました)

*

八 ヘイヘー いーくさふーにん いーかすな (ヘイヘー 戦船を行かせてはなりません)

*

九 ヘイヘー わざーぶにーん いーかすな (ヘイヘー 漁船を行かせてはなりません)

*

十 ヘイヘー かーらやるーん はーらーす (ヘイヘー 沖を渡って走っていきます)

*

十一 ヘイヘー あーやちぬーぶ うーがまりん (ヘイヘー 神郷の綾なす垣がみえてきました。)

*

十二 ヘイヘー たまーしだーい うーがまりん (ヘイヘー 神郷の灯し台もみえてきました)

*

十三 ヘイヘー くーがにーどーる うーがまりん (ヘイヘー 神の家の黄金灯籠もみえてきました)

*

この「舟送い」の神歌は、女祭司たちが団扇を左右に振りつつ、あたかも海神が舟に乗って神郷に帰還していくような儀礼動作をともなって歌われる。神事の終章を飾るにふさわしいような、ゆつたりとした曲相をもつ神歌である。神歌の意味内容は、他の神歌と比べてみるときわめて論理的に構成されている。祝女である金城保氏の解釈を得て、意味を復原してみるとつぎのようになる。

「神がこれから神郷に帰るので、」そのための黄金の舟を仕立てましょう。黄金の帆柱を仕立て、黄金の帆を仕立て、黄金の梶を仕立て、黄金の綱を仕立て、黄金の錨を仕立て、「こうして万端神舟の出帆準備が整うと、神舟を浜から沖へと出します。」神舟が岸深いところ（沖）まで乗り出しました。「神舟が沖に出ていますから、」戦船を行かせてはなりません。漁船も沖に出してはなりません。神舟は沖を渡って、神郷に向かって走っていきます。「神郷がみえてきました。神舟がしだいに神郷に近づいていきます。」神郷の綾なす垣がみえてきました。神郷の灯し台もみえてきました。神の家に黄金灯籠もみえてきました。

一九六〇年ごろの「あゝむいぬうむい」の神歌の意味内容は不確かだが、一九八八年の「舟送い」神歌の意味内容のほうが、おそらく論理的で儀礼動作にも対応したものになったことであろう。神歌の意味がこのように現地の話者、この場合は現任の祝女によって完全に解釈しつくされている神歌は、

さほど多くはない〔c〕渡邊 一九八八b〕。たとえ解釈が神歌全体にわたって完全に解釈できたとしても、歌詞同様に解釈は容易に〈変化〉することであろう。神歌に対する担い手たちの解釈が変化し、したがって神歌の意味内容も変化するとすれば、現代に伝えられている地方神歌は、とうてい古代歌謡の〈残存〉であり、古代精神を反映したものだとはいえなくなると思うが、どうであろうか。

四、民俗知識としての神歌

いま各地で歌われている地方神歌「ウムイ」は、世代から世代へ、先輩から後輩へと、口頭により伝えられたものである。地方神歌は、歌うべき特定の機会、それもとりわけこのように年に一度だけしか歌う機会がないのにくわえて、その種類もはなはだ多く、歌詞も難解で声を長く延ばす唱法を採用しているから、調子をとるのも難しい。祭司にとつてさえ、すべてが難解づくめの神歌は、それだからこそ神秘的で、俗人には歌うことのできぬ秘儀だった。祝女職をふくめ「カミンチュ（神人）」と呼ばれる祭司たちのみにしか伝えることのできぬこの神歌の伝達、したがって学習は、往時は俗人の目に触れぬようにして、毎年毎年、練習の名のもとに聖地^{アサギ}神祭場で行われていたのである。一九六〇年ごろの神歌「あーむいぬうむい」は、いまはなき前任の祝女が歌っていたものだった。いや特定の「あーむいぬうむい」にかぎらず、当時の神歌は当時の祭司たちの共有物だった。しかしテンポ・リズム・旋律・唱法・奏法・歌詞その他からなる神歌の学習は、機会がこのようにめつたにない

こともあつて容易なものではなく、当時においてさえ古くから伝えられていた神歌のすべてを、「正しく」学習できた祭司は一人もいなかったであろう。⁽³⁾

これはわたくしの推測であり仮説に属するが、知識は学習されて習得されるという原則は、とうぜん神歌の伝承に関して指摘できることなので、難解な神歌であれば学習が難解であつたこと、そして誤解による学習がありえたことは、あながち仮説のみにとどまらないことである。

現任の祝女は祝女になる以前から、前任の祝女から神歌を学んでいる。『日本庶民生活史料集成』に載せられている『金城保ノート』とは、ほかならぬその学習ノートだったのである。「ウムイは正しく歌わねばならない」というのは、祭司たちの間での鉄則であるが、その鉄則とはすなわち〈学習したもの〉の忠実な復原にほかならない。しかしその〈学習したもの〉は、数々の記録から察するかぎり、前代の神歌の忠実な学習ではなかつたのだ。過去の神歌が「正しい」とするならば、現在の神歌は、祭司たちの意志に反して「誤まり」を少なからずふくんでいることになる。しかし幸か不幸か、知識が正しいかどうかは、来訪者の判断や客観的基準によつて推し測れるものではない。知識の正しさ、したがつてその正当化は、あくまでもコミュニティ構成員の知識の基準によつており、現任の祝女が歌うかぎりにおいて現在の神歌は、すべて「正しく」伝えられたものとなっているのである（cf. 渡邊 一九八六）。いいかえれば、「正当な」知識にもとづく「正当な」神歌の内容は、たえず変化している、と称してもよい。それは歌詞のなかに認められる以上に、じつは歌詞解釈のなかに認められ

る。歌詞という形式より以上に、意味内容のほうに変化しやすい、と言い換えてもよい。類例が収獲感謝祭の世界観のなかにあったことは、以前わたくしが指摘したことである〔三・渡邊 一九八六〕。右に指摘した祝女の意味解釈は、祝女職に彼女が就任して以来、彼女自身しだいに理解できるようになったものである。一九七〇年当時、すでに前任の祝女は死去していたので、現任の祝女は、いまある神歌のほとんどが意味不明であった。歌詞は学習したが、意味まで十分に習い覚えていなかったのである。その後現任の祝女は、他村の祝女に意味を尋ねまわったり、書を読みあるいは東村を訪れる研究者たちに、その意味を尋ねたりもした。こうしてようやく「正しい」意味が判読できるようになり、前述した解釈が完成した。ここで明らかなことは、やはり知識は学習されて成る、ということだが、その知識の源泉こそ、なにもコミュニティの枠内で伝達されてきたものではなく、コミュニティを超えて吸収されている、という点である。そして神歌の意味内容に関する知識は、より〈体系化〉されていく。神歌の知識が〈体系的〉かつ論理的でなければならぬとするならば、現在のほうがより充実な神歌の知識を保持していることになり、過去の神歌というものは不十分で〈非体系的〉な知識のもとに成立していた、ともいいうるであろう。神歌が示す沖縄の世界観というのは、したがって古代のものではなく、あくまでも〈現代〉の世界観だといいたいのであるが、どうであろうか。

ここに例証した「舟送い」の神歌は、前述したように意味解釈の比較的よく整った（祝女が解釈す

ることのできた) 神歌だから、この神歌がこの地域を代表する典型的な神歌だとはいえない。多くは現地の祝女にも意味解釈ができず、ましてや他の祭司たちにはほとんど意味の解せない神歌が存在している。そのような神歌のほうが、典型といえば典型的なのである。その点を金城厚は、神歌唱法の点から指摘していて示唆深い(一九八二:八)。金城が東村平良の譜例としてあげているのは、「送歌」とはまったく逆の神歌唱和の際、冒頭に歌われる「ぢやちん」の例だが、平良の神歌の唱法の特徴は、唱法に関するかぎり「ぢやちん」をもって代表例にあげることができよう。すなわち東村平良の神歌の多くは、金城の指摘するように、「もはや歌詞は名目的であり、実際上は『ヘイヘー』などの語意をもたない挿入語が、もっぱら用いられているのである。また詞章文にはまちがいと思われる箇所がここかしこにあつて、意味が通じなくなっている。詞と挿入語とが伝承過程で混同され、誤まり伝えたまま固定化してしまったのであろう」、ということである。この推測は、これまでのわたしの指摘と軌をおなじくしている。現在歌われている地方神歌のすべてとはいえない。しかし(典型的な)東村東部祭区の神歌は、この二―三〇年の間でさえ歌詞が変化し、意味解釈がしだいしだいに整えられてきたものである。しかし神歌の歌詞や神歌の意味内容は、現実の儀礼行為とあまり対応しないばかりでなく、ましてや現実の生活を反映したものとは決していえるものではない。ただ儀礼のプロセスのなかで、小単位としての神歌唱和儀礼が、儀礼の表現形式として存在しているにすぎないのである。だから神歌の意味内容や歌詞が、収穫感謝祭やひろく民俗的世界観に重要な示唆を与え

ているのではなく、儀礼の表現形式そのものが重要なのであり、そのみが現代に生きづいているのである。神歌が伝承されているといい、過去の神歌を現代に伝えていけるとすれば、それは神歌の歌詞や意味内容ではなく、神歌を歌うという儀礼形式そのものを伝えているのだ、ということである。これは二〇年このかたおなじ儀礼を観察し、あるいは参与してきたわたくし自身の体験の、確信に満ちた部分からの主張であり指摘である。

「神人が神歌を歌う時、歌意など考えずにひたすら耳から聞き覚えのままに歌っている、という例が少なくない。言わば、詞の一つ一つの言葉が持つ具体的な意味内容を捨象してしまい、歌全体としての“神迎え”であるとか“繁栄祈願”であるとかいった主題のみをふまえて、音の世界に集中しているのである」〔金城 一九八二・九〕。

金城のこの指摘は、神歌の生きづく現実をするどく突いた指摘として、高く評価できるであろう。神歌唱和儀礼が行われている間、祭司は歌意を超えてひたすら音の世界に集中し、儀礼に参加している一般の人びとは、公開された声音を神事の記号とのみ感じて、ただ儀礼の推移を見守っているだけである。すべては儀礼手順の流れのなかにあって、その手順にのみ落度のないよう気を集中するのである。儀礼をどのような順で行うか、どのような作法で儀礼を表現するかの学習は、儀礼表現の形式が一般の人びとに公開されたものであるので、きわめて厳格で真面目に行なわねばならない。かつまたその実践の機会、収穫感謝祭のみにかぎらず、別の機会の神事でもかなり行ないうる。したがっ

て、神歌唱和儀礼を除いた他の儀礼作法は、他の神事にも共通しており学習されやすい。ただ神歌唱和儀礼だけは年一回の公開であるだけに、一般の人びとも理解できる部分、すなわちいつなんのために歌うかだけは、知識のもつとも重要な部分として脳裡に記憶しておかねばならない。まず形式を学習して、そのうちできればその内容を知ることが知識として重要であり、公開されない神歌の意味内容は、かくして永遠に〈伝承〉されずに済むことにもなる。神歌の存在意義は神歌唱和儀礼という、コミュニティへのプレゼンテーションそのものにある所以であり、神歌の意味内容をあれこれ詮索しても、こと社会人類学的研究を目的とするかぎり、あまり有意義であるとは言えないだろう。これがたえず〈現代〉に生きづいてきた地方神歌の存在意義であろうと、そう私は目下結論づけたいと思っている。

註

(1) 『沖縄諸島の神歌』と題する採譜集は、一九七五年八月と一九七六年八月の二度にわたり、調査採録されたものであるとして、『南島歌謡大成』に紹介されている。この採譜集によれば、「舟送い」の歌謡と解釈は以下のごとくである〔外間・玉城 一九八〇…五五二〕。

舟送い（東村平良）

ヘイヘー アリシー ヘイ（囃子 以下略）
一 黄金船^{くがたふね} むとうみてい 黄金船を求めて

二	黄金柱 <small>くがにはしら</small>	むとうみてい	黄金柱を求めて
三	黄金帆 <small>くがにふ</small>	むとうみてい	黄金帆を求めて
四	黄金梶 <small>くがにかじ</small>	むとうみてい	黄金梶を求めて
五	黄金綱 <small>くがにかなづ</small>	むとうみてい	黄金綱を求めて
六	黄金錨 <small>くがにかなぐ</small>	むとうみてい	黄金金具を求めて
七	岸 <small>きし</small> が外 <small>ふか</small>	ぬんぢてい	岸の外に乗り出て
八	戦船 <small>いくさふね</small> 人	行かすな	戦船も行かすな
九	技船 <small>わざぶね</small>	行かすな	技船も行かすな
十	からやるん	走らす	カラヤ渡も走らせる
十一	綾垣 <small>あやぬぶ</small> 拝まりん		綾垣（垣）が拝まれる
十二	たましらい 拝まりん		玉簾が拝まれる
十三	黄金灯籠 <small>くがにとうる</small>	拝まりん	黄金灯籠が拝まれる

本文中に載せた「舟送い」とのちがいは、二節目の「黄金柱はしら」か「黄金柱はしら」かという柱の読みのちがいと、十節目の「かなやるん走らす」か「からやるん走らす」かの語句のちがいだけである。

(2) 現任の祝女に、前任の祝女が歌っていたであろう「あーむいぬうむい」の解説を願ったのは、わたくし自身がこの神歌の意味内容に関して、よく理解できなかったがためである。しかし現任の祝女も全文が理解できたわけではなかったことは、本文中のごとくである。「あーむいぬうむい」が掲載されている『民俗』六号は、現任の祝女の〈座右の書〉だったが、この神歌の存在については知らなかった。現任の祝女は、この神歌が「舟送い」の神歌に相当することを、知ってのちはっきりと認めている。興味深いことは、

現任の祝女がおそらく学習し忘れたであろう部分Ⅱ節に関して、彼女自身の解釈がほとんどできなかった点である。これについて言えることは、解釈できない歌詞は習い覚えにくくもあり、また忘却されやすいであろう、ということである。本文中？印のある節は、少なくとも現在（伝承）はされていない。

(3) 神歌が世代から世代へと伝承されるべき対象であることは、祭司たち自身の自覚のうちにある。が伝承されないことは、ここ東村平良の例だけではなく、各地にみいだされるはずである。たとえば隣村の大宜味村田港では、東村の東部祭区ほど昔からの神歌が伝わっていないといわれる。その原因は、前代の祝女から神歌を習い覚えるべき祭司が、十分に習い覚えなかったためだという話を聴いている。しかもその学習責任は一人の祭司に負わされていたのである。単純に言って、これでは（伝承）できないではないか、という思いを深くする。

引用文献

- 外間守善 一九七二 「おもろ概説」『おもろさうし』（日本思想大系第一八巻）岩波書店、五二七―五九三頁
外間守善・比嘉実・仲程昌徳編 一九八〇 『南島歌謡大成』第Ⅱ巻、角川書店
外間守善・玉城政美編 一九八〇 『南島歌謡大成』第Ⅰ巻、角川書店
金城 厚 一九八二 「王府オモロ唱歌法の源流と地方ウムイ唱歌」『沖縄文化』第一九巻第一号、一―一三頁
琉球大学民俗研究クラブ編 一九六一 『民俗』第六号
谷川健一主編 一九七一 『日本庶民生活史料集成（南島古謡）』第一九巻、三一書房
渡邊欣雄 一九八五 『沖縄の社会組織と世界観』新泉社
—— 一九八六 「民俗的知識の動態的研究―沖縄の象徴的世界再考―」『国立民族学博物館研究報告』別

- 一九八七a 「沖縄の祭礼―祭場・祭司・祭儀に関する東村内諸村落の調査報告―」『武蔵大学人文
学会雑誌』第一八卷第三号、一―三一四頁
- 一九八七b 『沖縄の祭礼―東村民俗誌―』第一書房
- 一九八七c 「信仰と祭祀―祭司と収穫感謝祭（旧六月行事の例）―」『東村史』第一卷・通史編、
四四一―四七二頁
- 一九八八a 「風水の比較文化誌―東アジアのなかの沖縄風水知識考―」『窪徳忠先生沖縄調査二〇
年記念論文集・沖縄の宗教と民俗』第一書房、五八七―六一〇頁
- 一九八八b 「神謡・儀礼・知識―伝承の内容と効果をめぐって―」未刊

〔昭和六三年九月九日攔筆〕